

La configuración del tiempo y la racionalidad comunicativa. Ricœur y Apel

MERCEDES LAGUNA GONZÁLEZ

§1. El lenguaje como instrumento de construcción simbólica

PARA COMENZAR, RECOGEREMOS de manera esquemática —y parcial— la teoría de la racionalidad pragmático–trascendental de Apel, con el fin de poder relacionar este planteamiento filosófico con la hermenéutica de Paul Ricœur, sobre todo, en cuanto tiene que ver con la construcción simbólica y con el tiempo humano.

El lenguaje humano es un instrumento de objetividad de primer orden en la teoría de Apel. Parecería una cuestión obvia, y, por tanto, trivial, pero no es así. La razón de su trascendencia es que Apel nos sitúa en el nivel de la reflexión filosófica: analiza, en el estrato profundo que supone la búsqueda de razones, relaciones y consecuencias (la búsqueda filosófica), el hecho «natural» de la comunicación humana. Se sitúa en un nivel de reflexión filosófica que busca desentrañar esta función del lenguaje y sus consecuencias. En este sentido, Apel muestra el lenguaje «como condición de posibilidad de la experiencia objetiva, en el sentido del conocimiento intersubjetivamente válido»¹.

Apel se detiene —como otros muchos investigadores y filósofos antes— en un tipo especial de enunciados verdaderos: los que «deben fundarse en el comprender y en el juzgar acerca de los fenómenos de experiencia estructurados simbólicamente»².

¹ Karl-Otto Apel, «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinsphilosophie», en *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt/Main, 1992. pp. 13-54. [Trad. castellana: «¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia», en *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Prólogo y traducción por Guillermo Lapiedra. Madrid: Síntesis 2002, pp. 91–110., p. 98].

² Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, p. 98.

Estructuras simbólicas construidas sobre enunciados lingüísticos, que tienen, por ser lenguaje, «pretensión de sentido y validez» y que se conectan con acciones respaldadas por intenciones, motivos o convenciones.

Subrayamos aquí que la capacidad de otorgar una estructura simbólica a los fenómenos de la experiencia es una característica de las personas humanas subrayada repetidamente por Ricœur en su modo de concebir la hermenéutica.

§ 2. La racionalidad comunicativa de K.O. Apel

En un artículo de 1998³, al explicar qué entiende por «comunidad ideal de comunicación», Apel señala que, por un lado, tenemos la «comunidad de interacción comunicativa en el mundo de la vida», en la que «se comprende sobre la base de presupuestos de fondo en los que se participa (por ejemplo, la imagen del mundo o las normas reconocidas)». Por otra parte, tenemos una «comunidad de discurso» (al menos virtualmente), «una comunidad abarcante de comunicación»⁴.

La cuestión fundamental —a mi juicio— es que Apel da un paso hacia adelante —ya en los trabajos publicados en 1998⁵— en el camino que le conducirá a considerar la «comunidad abarcante de comunicación» como un nivel de fondo común, en el que toda comunidad de discurso debería apoyarse: una finalidad última que es preciso conseguir, porque es el garante de la racionalidad comunicativa. Apel en el artículo señalado —«¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico?»⁶— amplía su concepto de «comunidad de comunicación» sin subrayarlo explícitamente, a pesar de haber clasificado —separándolas— las ciencias empíricas, de un lado, y las ciencias hermenéuticas, sociales y del espíritu, por otro.

Más allá del análisis sobre los enunciados del discurso filosófico, la racionalidad comunicativa de Apel, con su especificidad de pragmática–trascendental, se va perfilando desde el principio como instrumento de conocimiento, como teoría integrada en la ética —la ética universal, en un sentido kantiano renovado por la pragmática trascendental—, y, por último, como una teoría de la verdad y de la validez. Tres ramificaciones de la racionalidad crítica y comunicativa de Apel, que podemos considerar —y este es mi subrayado— en su condición de configuraciones simbólicas de la realidad. Estas tres formas en concreto de configurar la realidad, que se sirven

³ Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 91ss.

⁴ Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, p. 98.

⁵ Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 51–157

⁶ Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 98ss.

del lenguaje como instrumento —en su vertiente clave del discurso argumentativo—, son, a su vez, las condiciones de posibilidad del ser humano.

Al mismo tiempo, son condiciones —y resultado— de la intersubjetividad que busca el respeto a las múltiples perspectivas, y que aspira al consenso. Sin embargo, esta intersubjetividad, como objetivo último de la «comunidad abarcante de comunicación», ‘sabe’ que cada argumento necesita cumplir una serie de reglas que lo conviertan en válido, en este tipo de proceso argumentativo concreto que supone la racionalidad pragmática–trascendental de Apel. En consecuencia, estos principios han de conocerlos y respetarlos todos y cada uno de los individuos participantes en la «comunidad abarcante de comunicación».

Ricœur apuntaría en este punto que hemos de considerar tanto a los sujetos humanos que participan en una mesa de comunicación en un presente concreto, como los que leen y dialogan ‘virtualmente’ con otros del pasado través de la escritura.

Y es que el consenso que se busca no consiste en un acuerdo a cualquier precio. Ya estemos considerando una hipótesis de la ciencia empírica (o exacta), una situación comunicativa en el plano de las ciencias sociales (historia, sociología, política, etc.), un discurso argumentativo de la filosofía que se plantea construir la teoría consensual de la verdad, incluso la fundamentación de la filosofía, en todos los casos, la clave es el concepto de racionalidad humana que estamos considerando y que utilizamos para evaluar estas situaciones comunicativas.

La razón por la que la racionalidad pragmático–trascendental comunicativa planteada por Apel es eficaz (necesaria, si se entiende y se aplica bien) —en las situaciones comunicativas— es su conexión inextricable con la ética, con las reglas básicas —e irrebasables— de la argumentación, con la teoría del conocimiento y, en fin, como una teoría de la verdad que no esté atrapada en los cantos de sirena del relativismo posmoderno. A esta teoría de la verdad, Apel la llama «teoría consensual de la verdad» y, al explicar sus implicaciones, avisa:

«En cada praxis argumentativa puedo y debo suponer como cierto a priori (como certeza paradigmática del juego lingüístico irrebasable de la argumentación) que yo, por ejemplo, realizo necesariamente con un acto argumentativo una pretensión de verdad y de sentido, es decir, una pretensión de validez con referencia intersubjetiva, y que supongo, por principio, su realizabilidad en el sentido de la capacidad de consenso de la proposición afirmada». (Apel, 1998/2013, p. 144)⁷.

⁷ «Ideas regulativas o acontecer de la verdad. Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del comprender válido». Traducción de Lapiedra en 2013. Original de Apel de 1998c.

En este breve texto de Apel aparecen sintetizadas, por un lado, lo que ha llamado «condiciones de posibilidad» de su teoría de la racionalidad comunicativa, pragmático–trascendental, así como las reglas básicas de funcionamiento, sin las cuales dejaría de ser tal, perdería su identidad (con todas sus consecuencias).

Esta «praxis argumentativa» y el «juego lingüístico irrebasable de la argumentación» implican una doble –incluso triple– lectura, en el sentido de que se dan, a la vez, en dimensiones distintas. Es preciso tenerlo en cuenta. En investigaciones posteriores me propongo explicar estos planos superpuestos y sus conexiones. Ahora, es preciso especificar cuáles son las cuatro pretensiones universales de validez que convierten una praxis comunicativa –argumentativa– concreta en legítima y universal (con Kant hablaríamos, como recuerda Apel en 1996⁸ (2013, pp. 174–175), de «pretensiones universales de validez», por lo menos analógicamente, como muestra icónica de lo que se puede conseguir en el caso particular si se consiguen de una manera cada vez más completa estas cuatro pretensiones. En realidad, a mi juicio, y siguiendo la tradición de Aristóteles, se trataría de una tensión utópica necesaria en la búsqueda efectiva de un consenso intersubjetivo.

Estas son las cuatro pretensiones universales de validez de un discurso argumentativo que fija K. O. Apel –en principio coinciden con las de Habermas, porque surgieron de la colaboración de los dos filósofos, pero que en el artículo de 1996 («La función de la racionalidad comunicativa...» (Apel, 2013, p. 169 y ss.) aparecen matizadas y renovadas:

1. La pretensión de sentido.
2. La pretensión de verdad.
3. La pretensión de veracidad.
4. La pretensión, moralmente relevante, de rectitud.

Para el objetivo de este artículo: la relación con la hermenéutica del tiempo de Ricœur, hemos de situar el foco en la primera pretensión, la del sentido. Escuchemos lo que dice Apel, y, después, lo pondremos a dialogar ‘virtualmente’, a través del tiempo y de los distintos sentidos, con Ricœur, para conseguir un discurso argumentativo que busque –en tensión utópica– tener sentido, ser verdadero, mostrar veracidad, y aportar rectitud:

⁸ «La función racional de la racionalidad comunicativa. Sobre la relación entre racionalidad consensual-comunicativa, racionalidad estratégica y racionalidad sistémica». Traducción de Lapiedra en 2013. Original de Apel de 1996.

“La pretensión de sentido válido intersubjetivamente y, por así decirlo, intemporal: sus portadores son los signos convencionales de nuestro lenguaje, ellos lo anticipan en alguna medida, pero nunca lo realizan completamente. Antes bien, hay que contar con un proceso de interpretación de signos (Peirce) potencialmente infinito, como explicación de sentido. En mi opinión, también la pretensión de sentido del habla está sujeta, en tanto que pretensión de validez, a la crítica argumentativa (una afirmación o pregunta puede carecer de sentido, aunque sintácticamente y semánticamente estén bien formadas). La pretensión universal de sentido es, en mi opinión, la más fundamental pretensión de validez del Logos, puesto que constituye la precondition del resto de las condiciones universales de validez del habla. (Apel, 1996/2013, p. 175).

«La pretensión de sentido válido intersubjetivamente y, por así decirlo, intemporal». El adjetivo ‘intemporal’ aplicado a la categoría de ‘sentido’, más concretamente, «sentido válido de manera intersubjetiva», será nuestra puerta de entrada a la hermenéutica del tiempo de Paul Ricœur.

Las pretensiones de verdad, veracidad y rectitud también conectan directamente con los planteamientos de Ricœur y sirven para explicar–comprender el «carácter simbólico de la conciencia humana del tiempo», para recordar la importancia de la medida del tiempo físico, además de la relevancia del espacio y los distintos espacios: los contextos de las situaciones comunicativas. La invención del calendario, la organización de las historias de vida contadas en una trama reveladora, y la escritura del tiempo constituyen hitos decisivos que nos ofrecen las claves interpretativas. Se trata de la aparición en la escena humana de lo que Ricœur llama «el tercer tiempo» (siguiendo a los historiadores y retomando de manera propia la concepción de Heidegger sobre el tiempo). Este «tercer tiempo» une el tiempo psicológico de la «mirada interior» y el tiempo cosmológico que mide instantes puntuales, y que está unido al espacio, de los físicos. Sin embargo, esta línea curva apasionante no es materia de este artículo y no nos podemos extender más.

§ 3. El tiempo como construcción simbólica

Hay un pensador que sirve de punto de conexión claro entre Ricœur y Apel: se trata de Ch. S. Peirce, fenomenólogo, por parte de la herencia de la filosofía continental, y experto en semántica y pragmática por su filiación angloamericana. Peirce es el *padre* de la teoría de los signos, entendidos como portadores de sentido. Ricœur recurre a Peirce en pocas ocasiones a lo largo de su obra, aunque se trate, es cierto, de momentos clave. Sin embargo, un intérprete de la hermenéutica de Ricœur, Mauricio

Beuchot⁹, sí que relaciona directamente la hermenéutica de Ricœur con la semántica–pragmática de Peirce, y lo hace hasta el punto de subrayar una característica, la de la búsqueda de sentido del signo ‘icono’ (que fundamenta su significado en las relaciones de analogía), de tal manera que convierte su investigación en la propuesta de un tipo de hermenéutica, la hermenéutica analógica.

Recordemos cómo Apel explicaba en el texto sobre la pretensión de sentido (primera pretensión universal de validez de la argumentación) que es preciso contar con «con un proceso de interpretación de signos (Peirce) potencialmente infinito, como explicación de sentido», porque los signos del lenguaje, por sí mismos, aunque anticipan el significado, no actualizan completamente el sentido. La ciencia del espíritu que se adentra en la interpretación de signos es la hermenéutica. Interpretar los signos como *construir* y *configurar* su significado es una tarea que tiene carácter simbólico¹⁰.

En este artículo no vamos a ocuparnos de manera pormenorizada de estos temas ciertamente amplios y nucleares para el pensamiento y la comunicación humanos. Nos centraremos en la cuestión del tiempo y su configuración, e intentaremos mostrar cómo se relaciona este tema con la racionalidad comunicativa de Apel.

Al igual que el lenguaje humano, la conciencia humana del tiempo posee un carácter simbólico. En aparente contraste con Apel, Paul Ricœur indaga en la comprensión de sí, desde el comienzo de su trayectoria. Es la vía de la mirada interior transformada; aunque Ricœur desplaza la fuente de sentido hacia el exterior de la conciencia, a través del instrumento que supone el lenguaje.

Tratamos la racionalidad de la competencia comunicativa como una cuestión práctica, y en la práctica; en este caso una práctica ligada a la reflexión y a la escritura filosófica, más concretamente, la configuración humana del tiempo a través de su escritura.

Mi aportación a través de este artículo a las Jornadas sobre Karl Otto Apel¹¹ consiste, sobre todo, en el comentario de un caso práctico: un momento de comunicación trascendental a la manera que Apel propugnaba, a través de la

⁹ Especialmente en su libro de 2004: *Hermenéutica, analogía y símbolo*; así como en el de *Semiótica* (Beuchot, 2014).

¹⁰ Para el papel de Peirce en la filosofía de Apel, se puede ver, especialmente, su artículo «Semiótica trascendental y metafísica hipotética de la evolución: una respuesta peirceana o cuasipeirceana a un problema retirado de la filosofía post-kantiana» traducido y compilado en el libro *Racionalidad crítica comunicativa*. Volumen I, editado por Juan Antonio Nicolás y Laura Molina (Apel 1995/ 2017).

¹¹ Celebradas en Granada los días 16 y 17 de octubre de 2017, y organizadas por la Cátedra Leibniz y el Departamento de Filosofía II de la UGR.

escritura filosófica y el debate que construye. Partimos de un libro publicado por la UNESCO en 1978: *El tiempo y las filosofías* (para tratar sobre las culturas y sus configuraciones del mundo). En la introducción de este libro, Ricœur, como moderador de la ‘mesa virtual’, subraya la oportunidad y la necesidad del diálogo y la correspondencia (en el sentido de responder con), de la búsqueda de puntos comunes y las diferencias —que abren las sendas del pensamiento— entre las aportaciones de cada uno de los autores de los ensayos.

Decía Apel, en su estudio sobre «Teoría consensual de la verdad» que «la interpretación es quien hace valer una relación de correspondencia de la verdad, que no permanece limitada al ámbito lógico-lingüístico de la argumentación». Se trata de una interpretación —lingüísticamente mediada— de la interpretación de los hechos y de la experiencia, que busca, siempre, una fundamentación racional, por la vía —práctica— de intersubjetividad que supone la pragmática trascendental. Buscando con los argumentos racionales —contrastados— el consenso que lleve a la verdad.

Por este camino, presento, brevemente, los escritos de Ricœur sobre el tiempo, su configuración en las distintas culturas, sobre los modelos organizadores de la experiencia, los sistemas simbólicos que pueden engendrar, según su uso, profecía, escatología y utopía. Y, con Ricœur, subrayaremos, en la mesa de la racionalidad comunicativa, que «reconocer la estructura simbólica de nuestra experiencia temporal, es estar dispuesto a reconocer y a respetar la diversidad de los sistemas simbólicos que organizan esta experiencia. Los sistemas simbólicos, que conciernen al tiempo, constituyen códigos culturales específicos».

Ha llegado el momento de dejar la palabra a Paul Ricœur, en este caso, hablando de las estructuras simbólicas de nuestra experiencia cultural del tiempo y de su carácter fundamental. El carácter fundamental de nuestra experiencia del tiempo es que «jamás es vivida directamente», «no consiste nunca en una vivencia inmediata y muda, sino que se halla articulada siempre por sistemas simbólicos de graduación variable». Sobre estos sistemas simbólicos Ricœur señala:

Unos, lógica y cronológicamente previos, son inmanentes a nuestras diferentes culturas; otros, contruidos sobre los precedentes, son objeto de una reflexión de segundo grado que se articula al nivel de las filosofías, de las religiones, de las sabidurías. Estos sistemas simbólicos son estudiados por los diversos autores de estos ensayos, que se mueven en su reflexión entre los dos polos extremos de un *mínimum* conceptual y de un *máximum* espiritual. Son estos otros los discursos que transmiten los sistemas simbólicos por los cuales tratamos de dar sentido a una experiencia de la cual la filosofía analítica acaba de decir muy justamente, que es opaca. Precisamente por ser opaca, no puede ser expresada más que por sistemas simbólicos, cuya

articulación cultural es ineludiblemente múltiple, divergente, contradictoria, si se quiere. (Ricœur, 1979, pp. 11–12).

«El laberinto de las rededillas simbólicas por medio de las cuales tratamos de articular nuestra propia experiencia temporal» se inserta, según Ricœur, en el orden —aparentemente mayor— de las estructuras simbólicas de las culturas. Ricœur utiliza el ejemplo del antropólogo Glifford Geertz. Es justamente la configuración del tiempo por parte del ser humano —como individuo y como grupo históricamente constituido— la condición de posibilidad de los conjuntos culturales y sus estructuras simbólicas.

Doy aquí a la expresión «estructuras simbólicas» el mismo sentido que el antropólogo Glifford Geertz en su obra, *The interpretation of cultures*. Los conjuntos culturales, ofrecidos a la descripción del antropólogo, del historiador, del sociólogo, del psicólogo, son estructuradas por normas, reglas, representaciones, creencias, que constituyen para cada cultura un enrejado de lectura a través del cual interpreta su propia existencia. Ninguna sociedad se halla situada, directa e inmediatamente, frente a lo que ha vivido. Cada cual lee su propio devenir en función de las prescripciones de su propio código cultural. (Ricœur, 1979, p. 17).

«El tiempo en el pensamiento occidental. De Esquilo a Heidegger» es el título de la aportación de Gadamer a este libro sobre *El tiempo y las filosofías*. Como contraste a las aportaciones de las sociedades y las culturas orientales, Ricœur subraya el artículo de Gadamer como contribución necesaria en el abanico de perspectivas que supone el libro: también la cultura occidental y su filosofía tiene algo importante que decir respecto a la cuestión del tiempo.

«El tiempo es una experiencia que el pensamiento intenta romper sin cesar. Lo que el pensamiento no puede pensar porque la imaginación no halla límite alguno, es el principio y el fin». Y el pensamiento tanto menos podrá pensar esta impensable barrera cuanto más practique un ascetismo que le es propio, frente al del mito y de la epopeya, el ascetismo del concepto. Por ello, asume la interpretación angustiosa de Agustín: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé». (Comentando el artículo de Gadamer. Ricœur, 1979, 34).

Sin embargo, Ricœur, en la introducción de este libro sobre *El tiempo y sus filosofías* no ejerce de mero anfitrión que reseña brevemente los ensayos del libro para presentarlos a los lectores, ni siquiera se afana solo en organizar los escritos por temas y corrientes, para que el libro resulte más explicativo, profundo y sugerente. Ricœur construye en la introducción su propia escritura filosófica. En 1979, Ricœur se enfrenta al tema del tiempo ante un panel de expertos. El año anterior la UNESCO, para

potenciar el encuentro entre culturas, le había encargado un libro que recopilara las investigaciones y las reflexiones de filósofos, sociólogos e historiadores en torno a los temas referidos a la multiplicidad de culturas, sus diferencias y sus necesarios encuentros. Para profundizar en estos temas, Ricœur organiza un encuentro virtual de pensadores para que escriban sobre la cuestión filosófica —irresoluble— del tiempo, como un acercamiento más profundo al tema de la perspectiva múltiple que suponen las culturas. No supone un cambio de temática ni de enfoque, es la misma cuestión de la configuración de sentido —unida a la configuración humana del tiempo— y a través de la comunicación entre culturas, entre pensadores, entre personas.

Aparecen en la introducción de Ricœur, en el presente ampliado en el que reflexiona sobre la cuestión del tiempo en la filosofía occidental, los caminos escogidos que después transitará, junto con los filósofos fundamentales: la diferencia entre el tiempo humano y el tiempo cosmológico, la *distentio animi* descrita por San Agustín, el recuerdo de su trabajo temprano sobre la atención en 1939 (Ver Ricœur, 2013, pp. 51 y ss.), en el que ya relacionaba la atención con la cuestión del tiempo, la aportación fundamental de Heidegger —que, en realidad, a ojos de Ricoeur, supone un desarrollo de la intuición de Agustín:

Esta reflexión basta para hacer vana la pretensión de la cosmología, al pretender dirigir ella sola nuestra concepción del tiempo, como es el caso del *Timeo* de Platón, donde el tiempo nace con el mundo, como la dimensión inmanente al movimiento del cielo. Si el tiempo supone siempre un alma que distingue los instantes y cuenta los intervalos, como lo hemos leído en Aristóteles, entonces la reflexión sobre el tiempo no deja de ser transferida desde la consideración del mundo hacia esta *distentio animi* descrita por Agustín (y que nosotros hemos evocado por primera vez discutiendo la distinción entre ‘relaciones temporales’ y ‘propiedades temporales’). «Esta tensión espiritual entre distracción y concentración, temor, esperanza y arrepentimiento» es lo que motiva que la experiencia del tiempo sea algo insuperable. A este respecto, Heidegger no hace más que llevar a su última clarificación la intuición de Agustín, cuando hace del tiempo un momento ‘ontológico’ en la estructura de nuestra vida y cuando hace de la orientación hacia la muerte un rasgo de la ‘autenticidad de la existencia’. (Ricœur, 1979, 34).

Es la voz de Gadamer la que ratifica, en el interior del lector Ricœur, que hay que volver a Agustín, y pasar de la muerte subrayada de Heidegger a la eternidad: marco fundamental en el que Agustín integra sus reflexiones sobre el tiempo en el libro XI de sus *Confesiones*. Dice Gadamer en la mesa comunicativa de este libro sobre *El tiempo y sus filosofías*: «El éxtasis de la creatividad y del amor no cesa de darnos una cierta idea de la eternidad». Es decir, el saber del límite que aporta nuestra filosofía

occidental, que, a pesar de reconocer el límite del saber, se puede considerar también como una ‘nesciencia’ de la eternidad, un tipo de eternidad (la voluntad de superar los límites) cuyo contenido simbólico ofrece sentido y engloba la limitación continua del tiempo.

Pero se minusvaloraría el sentido de esta meditación sobre la finitud, si se dedujera que puede eclipsar las otras maneras de abordar el problema del tiempo. El cambio en las cosas naturales, lo mismo que una cierta intemporalidad implicada en el ejercicio del pensamiento, continúan haciéndose valer conjuntamente y de acuerdo. La voluntad de superar todos los límites continúa afirmándose igualmente a través de las versiones sucesivas del mito de Prometeo, dios e ídolo de la civilización moderna. Y el éxtasis de la creatividad y del amor no cesa tampoco de darnos una cierta idea de la eternidad. (Ricœur, 1979, 34).

Enseguida, el lenguaje y la narración aparecen como elementos con los que se trenza la cuestión del tiempo humano. El estatuto semiótico de los sistemas simbólicos se halla confirmado por el puesto de las obras de lenguaje en la interpretación que una cultura da de sí misma. En lo que concierne más directamente a la experiencia del tiempo, no se podría poner en duda que toda cultura solo puede relacionarse con su propia temporalidad a través de la mediación de una actividad fundamental que se puede llamar narrativa, la cual tiene como expresión, a nivel de lenguaje, la inmensa variedad de relatos, es decir, de discursos de forma narrativa.

Ricœur ya enlazaba en 1979 la cuestión humana, cultural, filosófica del tiempo con la narración. En este momento relacionándolo con el caso de las culturas determinadas que construyen su identidad a partir de los relatos de sucesos anteriores, convertidos en muchos casos en leyendas y mitos (la experiencia del tiempo en forma narrativa). Antes y después de este libro colectivo, Paul Ricœur tratará el tema de la narratividad que ilumina a la cuestión del tiempo, de manera especial cuando se relaciona con la identidad tanto personal como colectiva. Antes, en su libro interpretativo sobre la obra de Freud (Freud: una interpretación de la cultura, original de 1965). Después a través de su obra fundamental en tres volúmenes, *Tiempo y narración*.

En su interpretación de la obra de Freud (especialmente en el capítulo «Hermenéutica: los enfoques del símbolo»), Ricœur se muestra interesado ante todo por las relaciones entre el lenguaje, el símbolo, y la identidad recuperada a través del relato organizado en una trama concreta del tiempo pasado, que va surgiendo con la ayuda de los hitos—llamada—desveladora que suponen los símbolos creados.

La ambigüedad del símbolo no es una falta de univocidad, sino la posibilidad de contener y engendrar interpretaciones adversas, pero coherentes, cada una de por sí.

Las dos hermenéuticas —con sus interpretaciones distintas—, no hacen más que desplegar en direcciones opuestas los esbozos de sentido contenidos en el lenguaje, rico y lleno de enigmas que los hombres han inventado y recibido simultáneamente para expresar su angustia y su esperanza. Debiera, según eso, decirse que los mismos símbolos son portadores de dos vectores: por un lado, repiten nuestra infancia en todos los sentidos, cronológico y no cronológico. Estas dos funciones no son totalmente exteriores la una a la otra, sino que expresan dos caras de la única función simbólica. (Ricœur, 1991, p. 434).

Los símbolos ocultan y muestran a la vez. Rescatan significantes—clave del inconsciente. Y, sobre todo, los símbolos están ligados directamente con la promoción de sentido. Por tanto, con la interpretación desveladora que supone la hermenéutica.

En los tres tomos de *Tiempo y Narración*¹², Ricœur vuelve, como decíamos arriba, a las consideraciones que le han ido preocupando acerca de la cuestión del tiempo, y los pensadores clave, que esta vez clasifica por parejas y maneras de enfrentarse al tiempo y de considerarlo. En concreto, presenta dos tradiciones: en primer lugar, la tradición de la «mirada interior» con relación al tiempo, que se puede identificar en las obras de Agustín y Husserl; en segundo lugar, la tradición que considera especialmente al tiempo en su dimensión cosmológica —física—, y para explicar esta tradición, Ricœur presenta el pensamiento de Aristóteles y el de Kant. El pensamiento sobre el tiempo de Heidegger vendrá, al final de este recorrido, a poner el foco sobre un tercer tiempo, el tiempo humano, que se alimenta de ambas tradiciones.

La consideración clave en este punto es que Paul Ricœur da un paso más allá del pensamiento de Heidegger sobre el tiempo, y lo consigue volviendo a Agustín, con las herramientas interpretativas y contextualizadoras de la hermenéutica. Además, subraya que Aristóteles también atendió en la cuestión del tiempo el germen de lo que después fue la «mirada interior»¹³. Y que Agustín no deja de tratar las cuestiones relativas a la cosmología, porque, como buen filósofo, sigue la tradición, y la repasa ofreciendo una serie de argumentos que en el contexto de la época resultaban válidos.

Hoy tendríamos que responder a la búsqueda de precisión para medir el tiempo — el tiempo universal medido por los físicos—, en concreto a la medida concreta y minúscula que supone el tiempo de la vibración de los átomos. Y, por supuesto, al concepto espacio–tiempo inseparable ya para la Física.

¹² Publicados entre 1983 y 1985. En la bibliografía ofrecemos las fechas de las traducciones al español.

¹³ En este sentido, traemos a colación el estudio de Jesús Conill de 1981 sobre el tiempo en Aristóteles. Conill nos «hace ver» cómo en su opúsculo sobre “El tiempo”, el filósofo griego sentencia —en el interior del libro dedicado a la *Física*— «no hay tiempo sin alma».

§ 4. El paso del tiempo y los distintos lugares en la racionalidad comunicativa de Apel

§ 4.1. La racionalidad comunicativa de Apel: de la conciencia individual al consenso intersubjetivo

¿Qué ventajas aporta la racionalidad comunicativa de Apel a los procesos comunicativos que construyen el conocimiento entre los seres humanos? Apel se atreve a destacar, en primer lugar, que no todas las *intervenciones* que se ponen sobre la mesa del diálogo son válidas racionalmente, porque no son universales (no soportan las cuatro pretensiones de validez universal que su teoría plantea). En segundo lugar, Apel subraya un elemento crucial en la comunidad ideal de comunicación: el paso del tiempo, a través de los distintos lugares. Es decir, la comunidad ideal de comunicación, no se sienta en una misma mesa a dialogar —en el sentido de un único tiempo y un único lugar—, sino que la sabiduría humana, los consensos humanos fundamentales, que sirven para construir la guía de la racionalidad comunicativa, más allá de la conciencia individual, o de grupos, se ha ido creando a través de los siglos, recogiendo las aportaciones de los distintos pensadores en los distintos lugares y las diferentes culturas.

Aunque, posiblemente, —y esta es la aportación de Ricœur— tengamos que destacar el papel de la conciencia de cada uno a la hora de interactuar con otros en el nivel de su pensamiento, en su autocomunicación —hecha también de lenguaje—, para recoger la tradición y crear conocimiento. Son las dos caras de una misma moneda. «Los avances intelectuales en la sociedad se producen en el espíritu de un solo hombre; luego, se expanden, como volcán, al resto” (como ha anotado recientemente el poeta T. Rodríguez Reyes, 2017, p. 1).

Con relación a la orientación antropológica de la crítica pragmático–trascendental del sentido, Adela Cortina y Jesús Conill se sientan a la mesa virtual del pensamiento filosófico sobre las culturas y el tiempo a la que Paul Ricœur nos invitaba en 1978 y 79. En su capítulo sobre la «Pragmática trascendental» en el libro colectivo sobre *Filosofía del Lenguaje*, (1999, pp. 137–166). Nuestros pensadores nos avisan de que no podemos considerar «los juegos lingüísticos de las diversas culturas y sus formas de vida como hechos ‘dados’ y como horizontes últimos de sentido». «Por el contrario, para identificarlos como tales, estamos presuponiendo ya un juego lingüístico trascendental y, a la vez, la posibilidad de participar comprensivamente en todos los juegos lingüísticos dados». (Cortina y Conill, 2013, p. 152).

Las mediaciones: distintas racionalidades; distintos paradigmas en el bagaje

sociohistórico:

Pero, del mismo modo que entonces, la mediación efectiva tiene que ser conducida mediante una estrategia a largo plazo de la superación aproximativa de la tensión entre los distintos tipos de racionalidades, por ejemplo, mediante una estrategia en dirección al objetivo de la traducibilidad mutua de los significados de los distintos lenguajes naturales, y, correspondientemente, en dirección a la eliminación de la inconmensurabilidad de los distintos ‘paradigmas’ que están a la base de los respectivos *background* sociohistóricos de nuestras pretensiones de verdad, en el nivel de la racionalidad funcional de sistemas. (Apel, 1996/2013, p.190).

§ 4.2. La pretensión de verdad: cuestión de tiempo y de lenguaje

La pretensión de verdad dice Apel, «está directamente ligada a las proposiciones de los actos de habla asertivos. Pero, en la forma de las presuposiciones de la existencia, está indirectamente ligada a todos los tipos de actos de habla». Se abre a todo el campo de la «pretensión de corrección de las inferencias, que transmiten la verdad de las proposiciones», y esto es una característica lógico–científica del discurso argumentativo que es preciso salvaguardar y cumplir.

Para explicar el alcance de la pretensión universal de verdad, Apel resalta un principio necesario: la comunidad ideal de argumentación: «La comprobación de la pretensión de verdad de una hipótesis presupone por principio una comunidad ideal de argumentación». (Apel, 1996/2013, p. 176). Como sabemos, no se trata de cualquier comunidad que busca consenso, y el sentido del adjetivo ‘ideal’ posee unos rasgos específicos en la teoría de Apel: se trata de una comunidad comunicativa ideal en la que rige de manera completa la racionalidad pragmático–trascendental. Enmarcada, como nos explica Adela Cortina, en la transformación de la filosofía trascendental kantiana: la metamorfosis «desde una filosofía trascendental de la conciencia a una pragmática trascendental del lenguaje» (Cortina, 1991, p. 20). «El punto de partida de la reflexión [...] es el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana». «El sujeto trascendental kantiano es sustituido por el ‘nosotros argumentamos’, por una intersubjetividad que representa el punto supremo en la reflexión» (Cortina, 1991, p. 21).

En nuestro estudio sobre las conexiones entre Apel y Ricœur, nos interesa especialmente la categoría que Apel llama «el principio de autoalcance», que él aplica a las ciencias reconstructivas antropológicas y sociohistóricas; válidos sobre todo con respecto «a los intentos filosóficos de reconstrucción de la racionalidad de las acciones humanas y de los procesos históricos de racionalización»:

“Sean cuales fueran los tipos de motivación o determinación de las acciones humanas que estas reconstrucciones puedan desvelar, deben dar cuenta por principio del hecho de que sus propias presuposiciones en relación con la racionalidad de un discurso argumentativo, implícitas en sus propias pretensiones de validez, tiene que haber sido, de algún modo, el resultado de la evolución humana, especialmente de la historia de la comunicación humana”. (Apel, 1996/2013, p. 177).

Por tanto, la racionalidad comunicativa (pragmático–trascendental) está claramente relacionada con el tiempo, porque son el resultado de la evolución humana y de la historia del proceso de conocimiento y de consenso que ha ido construyendo la comunidad ideal de comunicación a través de los tiempos.

Pero también es una cuestión de espacio, de lugares concretos, cuando la racionalidad comunicativa toma tierra en el mundo de la vida, en donde urgen las responsabilidades por las consecuencias inmediatas de la acción. Estamos en el campo de la situación concreta. (Apel, 1996/2013, 185). Para resolverlo, Apel ofrece sus aportaciones a la racionalidad sistémica funcional de Luhmann. Sin la superación que significan las precisiones de Apel, la racionalidad sistémica–funcional de Luhmann se convierte en un reduccionismo, que siguiendo el principio de quitar absolutos —como el amor— agrandar las diferencias culturales, subrayar los límites y la debilidad, borra también «las pretensiones de verdad universal que tendría que ser válida para todo hombre, y, por consiguiente, debe ser aceptable por cualquier miembro de la posible del *sistema* ilimitado de la comunidad ideal de comunicación» (Apel, 1996/2013, p. 189).

Apel explica como sigue su precisión fundamental a la racionalidad sistémica–funcional de Luhmann:

Desde luego, incluso esta necesidad de una mediación estratégica entre los principios abstractos de la racionalidad ética y la racionalidad sistémico funcional todavía tendría que ser aceptada, al menos por principio, en un consenso de todos los afectados. Esta posibilidad pone de nuevo de manifiesto que puede darse una estrategia moral a largo plazo con vistas a la superación aproximativa también con respecto a la tensión entre el imperativo de la racionalidad sistémico–funcional y la razón ética. (Apel, 1996/2013, p. 191).

§ 4.3. La pretensión de veracidad: a vueltas con el tiempo y el lenguaje

«La pretensión de veracidad está vinculada con los actos de habla en tanto que expresión de estados intencionales del espíritu». Esta pretensión —irrebasable— pertenece a las condiciones de la posibilidad de la propia argumentación. Apunta Apel,

en este punto que «la ironía, por ejemplo, en tanto que artificio retórico–literario, trasciende ya la racionalidad del discurso argumentativo en sentido estricto, aunque, desde luego, la presupone parasitariamente» (Apel 1996/2013, p. 176).

Para comentar la pretensión de veracidad, Ricœur pondría encima de la mesa del diálogo las cuestiones relativas a los argumentos racionales que no son lógicos propiamente, pero que igualmente poseen fuerza argumentativa —y desde luego pueden convencer y persuadir. Tendríamos en esta línea, más allá del discurso argumentativo, el discurso narrativo, el género de la confesión, incluso el poético; con todos los recursos propios de la retórica que pueden ponerse al servicio del conocimiento, de la comunicación, por supuesto, incluso de la filosofía. En todos estos tipos de discursos, el tiempo cobra un protagonismo especial. Es lo que llamo en mi investigación «la escritura del tiempo». Y que en este artículo no puedo desarrollar con más amplitud.

§ 4.4. La pretensión de rectitud

«La pretensión, moralmente relevante, de rectitud. Está ligada a la función comunicativa apelativa de los actos de habla y pone al menos una parte de su fuerza social vinculante a disposición de la coordinación posible de las acciones humanas» (Apel 1996/2013, p. 176).

Esta pretensión, aparentemente sencilla, que apenas requiere comentario y que, en principio, parece obvia en una teoría de la racionalidad comunicativa es, sin embargo, crucial. En mi opinión, representa la fuerza motivadora de Apel a la hora de elaborar una teoría que se construye con fines del todo prácticos. La pretensión de rectitud, si nos fijamos, estuvo en el origen de la filosofía, en el momento concreto de la historia en el que la retórica «rebasó» sus límites de «hacer comprender», de «ver en profundidad» y se escoró al lado de la persuasión a costa de la verdad, la autonomía, los valores morales. En el tiempo histórico en el que Sócrates utilizó como instrumento la «tijera» de la filosofía y la racionalidad para poner en evidencia a los sofistas¹⁴.

Hay una cuestión irrebalsable primordial, *sine qua non*, para poder ponernos a buscar consensos en la mesa real o virtual de la comunicación: los argumentos

¹⁴ Ver, para profundizar en esta cuestión, las consideraciones de Álvaro Vallejo en su estudio: “La determinación retórica del ser”. (Vallejo, 2014), en donde el autor explica detalladamente esta línea divisoria entre retórica sofista y racionalidad, además de dejar abierto un tipo de transvase entre ambas; aunque, en este caso, la retórica está ya depurada y se alía con un concepto de razón enriquecido. Supone una manera integrada de comprender la filosofía de Platón, especialmente por la forma plasmar en la escritura su pensamiento filosófico.

utilizados han de ser rectos moralmente. Más allá de morales determinadas, hemos aprendido desde Kant, que no pueden incumplir los imperativos universales, que no pueden quebrantar la dignidad de los seres humanos. Amartya Sen en el siglo XX, dice que han de cumplir con los principios de la trans-objetividad: una objetividad que supera los límites de las colectividades y de las tradiciones concretas para abrirse a las normas éticas universales: la «objetividad posicional» (Sen, 1993).

Adela Cortina (1991, pp. 14–15) nos cuenta cómo surge en K.O. Apel la necesidad de elaborar la teoría de la racionalidad comunicativa en el marco del desarrollo de una hermenéutica crítica «que Auschwitz no se repita». Se ha perdido la iniciativa del *logos* cuando los principios que nos rigen no tienden a la universalidad (seguro que habrá habido algún tipo de ‘manipulación retórica’ en sentido negativo).

Un pueblo que carece de la capacidad crítica que proporciona la reflexión desde *principios universalistas*; un pueblo que no quiere argumentar de modo que sus argumentos sean también convincentes para los adversarios ha perdido la iniciativa del *logos* para dirigir racionalmente la historia y está pasivamente a la espera de cualquier caudillo que sepa persuadirle (Cortina, 1991, p. 15).

En este punto, aparece, como en Kant, la necesidad de un fundamento de la argumentación. La universalidad (o tendencia a la universalidad) nos salvarán «del irracionalismo y del dogmatismo de lo irracional».

§ 5. A modo de cierre–apertura: “La *distentio universalis*”

Como personas humanas, hemos de identificarnos con la comunidad ideal de comunicación y reconocer implícitamente las reglas pragmático–trascendentales de la comunicación. Así lo afirma Apel en su escrito de 1998 y lo recogen Cortina y Conill en 1999:

Si queremos dar una respuesta adecuada ante el actual reto del multiculturalismo, preciso es reconocer que la semejanza fáctica entre las distintas formas de vida no es suficiente para apoyar una comprensión intercultural, sino que la auténtica condición de posibilidad de la comprensión intercultural estaría constituida por un juego lingüístico transcendental (Apel, 1998a). La institución del discurso racional ha contribuido a la realización del *homo sapiens*, ya que expresa las últimas condiciones de la interacción significativa entre los seres humanos y sus formas humanas de vida. Por eso no podemos renunciar a ella, sin renunciar a nosotros mismos en cuanto seres humanos". En cuanto pertenecientes al *homo sapiens* tenemos que identificarnos con la comunidad ideal de comunicación y reconocer implícitamente las reglas pragmático–trascendentales de la comunicación. Renunciar a esta institución implica

perder la posibilidad de autoidentificarse como seres humanos que obran con sentido. (Cortina y Conill, 1999, 152–153).

Retrocedemos hacia el pasado para convertirlo en presente, al final de nuestro raudo recorrido por esta cuestión del tiempo, repleta de aporías y por el tema de la racionalidad comunicativa, en su vertiente pragmático trascendental de Apel, y traemos ahora a la mesa virtual a San Agustín. Dice Ricœur que «en Agustín no hay una fenomenología pura del tiempo, y que quizá no la habrá nunca después de él. La razón principal es que «la ‘teoría’ agustiniana del tiempo es inseparable de la operación argumentativa por la que el pensador corta, una tras otra, las cabezas de la hidra del escepticismo, que renacen continuamente» (Ricœur, 1995a, p. 43). No hay descripción sin discusión, recuerda Ricœur. «Por eso es muy difícil, quizá imposible, aislar el fenómeno puramente fenomenológico de la ganga argumentativa. La ‘solución psicológica’ atribuida a Agustín [...] no se puede sustraer definitivamente del régimen aporético» (Ricœur, 1995a, p. 43).

Observemos de cerca un fragmento del diálogo virtual de San Agustín con los escépticos en la escritura filosófica —sobre el tiempo— de Ricœur:

Es necesario, pues, concluir con los escépticos: si se concibe algún tiempo que no puede dividirse en momentos, aunque sean mínimos, eso es lo único que podría llamarse presente..., careciendo así el presente de espacio (ver nota 10), p. 46. En una fase posterior de la discusión, la definición del presente se precisará hasta la idea de instante puntual. [...] Sentimos, comparamos, medimos: nuestras actividades sensoriales, intelectuales, pragmáticas relativas a la medida del tiempo. (Ricœur, 1995a, p. 46).

Considerar el triple presente como distensión y la distensión como la del triple presente. «Aquí se revela la genialidad del libro XI de las *Confesiones* de san Agustín, tras cuyas huellas se lanzarán Husserl, Heidegger y Merleau Ponty». (Ricœur, 1995a, p. 58). También, de una forma novedosa, Ricœur reconstruye la cuestión del tiempo. Utiliza una metodología inductiva, por un lado, y hermenéutica, por otro: abre la investigación sobre el tiempo de san Agustín a la narratividad, sin embargo, en el mismo proceso, el pensador francés renueva la cuestión del tiempo a través de su concepto de la iniciativa del presente¹⁵, que desarrollará más tarde, en 1987, (Ricœur, 2002a), pero que ya estaba en germen en su interpretación de las enseñanzas del

¹⁵ He tratado este tema de la iniciativa del presente en Ricœur en el artículo «La crítica filosófica en la escritura del tiempo de Paul Ricœur» en las III Jornadas sobre Teoría de la Verdad. Crítica y hermenéutica. (Granada). En prensa.

tiempo de san Agustín en el primer tomo de *Tiempo y narración*.¹⁶

Justamente, cuando el tiempo pasa, es cuando puede ser percibido y medido. Es preciso, por tanto, según las enseñanzas de Agustín y Ricœur, conocer la relación distendida entre espera, memoria y atención: espera del futuro, memoria del pasado y atención del presente. Comprender el tiempo como *distentio* teniendo en cuenta la dialéctica de los tres presentes. No deberíamos considerar al futuro y al pasado en cuanto tales, sino como

«cualidades temporales que pueden existir en el presente sin que las cosas de las que hablamos, cuando las narramos o las predecimos, existan todavía o existan ya». (Ricœur, 1995a, p. 48). Hemos de relacionar, pues, la *distentio animi* con la dialéctica del triple presente. «La extensión del tiempo es una distensión del espíritu», del espíritu humano, a diferencia del espíritu del mundo, al que se refería Plotino cuando hablaba de extensión y distensión.

Mi conclusión –como cierre totalmente abierto e incompleto (en este artículo) es que también –como el triple presente– la posibilidad y la necesidad de «identificarnos con la comunidad ideal de comunicación y reconocer implícitamente las reglas pragmático–trascendentales de la comunicación» (con el principio de rectitud ética que supone) es una distensión de nuestra situación particular en un espacio, sociedad, cultura y tiempo determinados. Una distensión (sin extensión) que se abre a valores y certezas universales (a condiciones universales), pero que ha de ubicarse primero en el rincón interno de una conciencia subjetiva que reconoce y valora la alteridad hasta el punto de que ha adquirido un saber práctico: el conocimiento, la verdad, la ética es una cuestión intersubjetiva, que se abre al pasado y que prepara el futuro mediante la iniciativa del presente.

¹⁶ El siguiente trabajo se enmarca en gran medida en discusiones desarrolladas en los *Coloquios de Ética del Discurso* de Río Cuarto, Argentina. Junto con homenajear la obra de Karl-Otto Apel, quisiera además recordar las figuras de Ricardo Maliandi y Julio De Zan.

REFERENCIAS

- APEL, Karl-Otto (1992). «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinsphilosophie". En *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 13–54. [Trad. castellana: «¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático–trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia», en *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Prólogo y traducción por Guillermo Lapiedra. Madrid: Síntesis 2002, pp. 91–110., p. 98].
- APEL, Karl-Otto (1995). «Semiótica trascendental y metafísica hipotética de la evolución: una respuesta peirceana o cuasipeirceana a un problema retirado de la filosofía post–kantiana». Traducido por José Manuel Carbadillo, en el libro *Racionalidad crítica comunicativa*. Volumen I, editado por Juan Antonio Nicolás y Laura Molina (Apel 2017)].
- APEL, Karl-Otto (1996). «La función racional de la racionalidad comunicativa. Sobre la relación entre racionalidad consensual–comunicativa, racionalidad estratégica y racionalidad sistémica». Traducido por Guillermo Lapiedra (Apel, 2013, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 169 y ss.].
- APEL, Karl-Otto (1998a). «Lasst sich sprachliche Bedeutung auf Intentionalität reduzieren?», en M. Benedikt y R. Burger (eds.), *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, Wien.
- APEL, Karl-Otto. (1998b). «Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático–trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia». Traducido por Guillermo Lapiedra (Apel, 2013), en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 91 y ss.].
- APEL, Karl-Otto (1998c). «Ideas regulativas o acontecer de la verdad. Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del comprender válido». Traducción de Lapiedra (Apel, 2013), en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 133 y ss.].
- APEL, Karl-Otto (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- APEL, Karl-Otto (2013). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis. [Traducción al español de Guillermo Lapiedra de artículos originales de K.O. Apel publicados en diversas fechas].
- APEL, Karl-Otto (2017). *Racionalidad crítica comunicativa*. [Edición de Nicolás, J.A. y Molina, L.]. Granada: Comares.
- BEUCHOT, Mauricio (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Barcelona: Herder.
- BEUCHOT, Mauricio (2014). *Semiótica*. México: Paidós.

- CONILL, Jesús (1981). *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado al Tratado Del Tiempo, Física IV, 10–14*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente de Ferrer.
- CORTINA, Adela (1991). «Introducción» en Apel (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- CORTINA, Adela y Conill, Jesús. (1999). «Pragmática trascendental», en Dascal. M. (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid: Trotta, 1999.
- LAGUNA, Mercedes (2018) «La crítica filosófica en la escritura del tiempo de Paul Ricœur» en las III Jornadas sobre Teorías de la Verdad. Crítica y hermenéutica. (Granada). En Nicolás, JA (ed.) *Teorías de la Verdad. Crítica y hermenéutica*. En prensa.
- RICŒUR, Paul (1939). «L'Attention » Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest, 15, 1940. [Recogido en *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, [ed. de Michel, J. et Porée, J.] Paris: Seuil].
- RICŒUR, Paul (1978). *Las culturas y el tiempo*. [Edición y comp. de Ricœur] Salamanca: Sígueme. [Original: *Les cultures et le temp*, Paris: Unesco 1977].
- RICŒUR, Paul (1979). *El tiempo y las filosofías*. [Edición y comp. de Ricœur] Salamanca: Sígueme. [Traducción al español de Sánchez Bravo]. Original: *Le temp et les philosophies*, Paris: Unesco 1978.
- RICŒUR, Paul (1991). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI. [Traducción al español de Armando Suárez]. Original francés de 1965, Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (1995a). *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI. [Traducción al español de Agustín Neira]. Original francés de 1983, Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (1995b). *Tiempo y narración II*. México: Siglo XXI. [Traducción al español de Agustín Neira]. Original francés de 1984, Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (1996a). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI. [Traducción al español de Agustín Neira]. Original francés de 1985, Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (2002a). “La iniciativa”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*: México, FCE, 241–258. [Traducción al español de Pablo Corona]. El texto original del artículo fue publicado en 1986: Celis, R. (1986), *Labyrinthe: parcours éthiques*. Bruxelles: Publications des Facultés Unversiaires Saint–Louis.
- RICŒUR, Paul (2013). *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3* [ed. de Michel, J. et Porée, J.]. Paris: Seuil.
- RODRÍGUEZ Reyes, Tomás (2017). “El ser del hombre es el ser del tiempo. Escribir sin leer es como vivir sin ser”. *Revista De–Lectio*, 2017; 5: 10–11. (http://www.filosofiyaliteratura.org/1/numeros/numero_5/T_Rodriguez_Reyes_ser_tiempo.htm)

- SEN Amartya (1993). «Positional objectivity». *Philos Public Aff*, 1993; 22:126–45.
- VALLEJO, Álvaro (2014). «La determinación retórica del ser». *PENSAMIENTO*, 70. 2014; 262, pp. 19–37.



The Configuration of Time and Communicative Rationality. Ricœur and Apel

In this paper, we propose to confront the theory of communicative rationality of K. O. Apel with the hermeneutics of time of Paul Ricœur. The communicative rationality is transformed in an action, in a privileged practice, that we need to know and handle because we are participants and heirs of a ideal communicative community which harvest the tradition received through past centuries. We shall use an inductive method, that is, a methodologic strategy used habitually by Ricœur: to see, to analyse, to define, to classify, for the creation of philosophic reflexion. I don't pretend an explicative approximation to Apel's rationality, rather, I propose this hermeneutic commentary to throw light on the connecting points between Ricœur's and Apel's way of thinking about the configuration of time and the communicative rationality.

Keywords: Hermeneutics · Communicative Rationality · Connecting points between Ricœur and Apel.

La configuración del tiempo y la racionalidad comunicativa Ricœur y Apel

En este artículo, nos enfrentamos a la teoría de la racionalidad comunicativa de Apel desde la hermenéutica del tiempo de Paul Ricœur. La racionalidad comunicativa se convierte así en una acción, en una práctica privilegiada, que necesitamos conocer y manejar en cuanto partícipes y herederos de una comunidad ideal de comunicación, que recoge la tradición recibida a través de los siglos. Utilizaremos un método inductivo, la estrategia metodológica utilizada por Ricœur habitualmente: ver lo que hay, analizar, definir, clasificar, para crear la trama de la reflexión filosófica. No pretendo una aproximación explicativa a la racionalidad de Apel, antes bien, me propongo un comentario hermenéutico acerca de los puntos de conexión entre el pensamiento de Ricœur y Apel a cuenta de la configuración del tiempo y la racionalidad comunicativa.

Palabras Clave: Hermenéutica · Racionalidad comunicativa · Puntos de conexión entre Ricœur y Apel.

MERCEDES LAGUNA GONZÁLEZ es licenciada en Filología Hispánica y licenciada en Filosofía. Máster de Filosofía contemporánea en la UGR. En esta universidad prepara su tesis sobre *La escritura del tiempo en Paul Ricœur*. Entre sus publicaciones, destacamos el artículo «El tiempo en la hermenéutica de Paul Ricœur. Las capacidades humanas entre el instante y la distensión», publicado en *Estudios Filosóficos* (2019). Es editora de *De-Lectio. Revista de Filosofía, Literatura e Historia*. Por su tarea en la docencia, ha recibido el Premio Nacional F. Giner de los Ríos en 2011 y el Premio Autonómico Antonio Domínguez Ortiz en 2014.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: CEP de Baza. C/ Jabalcón s/n. 18800 Baza (Granada). e-mail (✉): mlagunaarg@gmail.com. **iD:** <https://orcid.org/0000-0002-6868-9444>

Received: 12–July–2019; Accepted: 26–November–2019; Published Online: 31–March–2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Laguna González, Mercedes (2020). «La configuración del tiempo y la racionalidad comunicativa. Ricœur y Apel». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 12: pp. 141–162.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020